

ベルクソンにおける「静的宗教」としての神話論

武 田 武 磨

一 静的宗教と神話

ベルクソン (Bergson, Henri 1859-1941) は、『道徳と宗教の二源泉』(*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932)において、「生命論的宗教理論」と特徴づけられる立場から、人間存在にとっての宗教とは何かと論究をすすめたのである。彼は、宗教の依って生じてくる源泉を、人間がまずなによりも生ざんとする「生の根本的要請」に求め、その「自然の意図」たる生命現象に視点を置いて、宗教の起源論を展開している。その論は、人間存在の精神構造も、またその構造をもつてする機能も、人間をして生命を保持し発展させんとする、自然の要請に応じる在り方をなさしめているとするものであった。その立場から、人間が生み

出した宗教的諸表象を、「静的宗教」(*religion statique*)と「動的宗教」(*religion dynamique*)の両義的な意味と機能から見直している。いずれにしろこれら宗教現象は、人間の個と社会を依持し、よりよく生かしめんとする生命の創造的進化の本能的働きに源泉するものと位置づけられ、意味を与えられている。

動的宗教とは、単に「人間」という種の措定にとどまることなく、それをどこまでも超越し飛躍して働く、生命現象の宗教的な表象を指し示したのである。それに対して、ベルクソンが「静的」と呼んだ宗教は、人間があくまで己れの種たる存在の限界内において生命を依持し、その人間種たる範囲内での「安らぎ」をえんとするところから生み出されたものとするのである^①。

人間存在は、知性を与えられそれを働かしめて、社会生活を営むのである。生得的にすでに潜在たるものとして与えられたその「知性」(intelligence)と「社会性」(sociability)は、もとよりそのように人間存在を充分に存在たらしめるものである。他の生物が本能的に生きんとするそれと同じ方向で、やはり知性も反省的思考によって、個人には「創造」を、社会には「進歩」を保証しているのである。

その創造的個の物事を始める能力、そして独立し、かつ自由に生きんとする意志、それらがよりよき社会体制を求めて、進歩し変化させていくのである。ところが人間が知性的であることは、潜在的な本能の性質であるという方向にのみ働くのではなかった。ベルクソンは、個人のその反省的思考は、それが本来向けられるべき方向から逸らせるようなことがないだろうか、と問うのである。つまり知性的存在では、その知性が薦める方向は、阻止を受けることがなければ、なんと言ってもまず「自己本位」(egoisme)へとまっしぐらに突き進むのである。それが個においては、より良き共同体への方向、つまり現状の体制よりも一層人間らしい共同関係へ、進歩・発展するとの信念があるとしても、かえってそのために、社会の規律を危くしかねない。したがってそれによって、現状の或る安定した社会体制が、

危険にさらされもしよう。社会はこうして変化し、そして歴史はつくられてはきたにしても、確かにその場合、生存にとっては「生命の攪乱」(perturbation de la vie)といわれる状況が生み出されてくるのである。^③

知性による反省的思考は、実は、もっと個としての自己自身の在り方にとっても、より深刻な攪乱を生み出すのである。というのは、反省的思考は、人間存在それ自体への観察と、存在を一般化していく作業を可能にした。この観察と作業によって、人間ならではの不可能な、最も恐るべき認識へと導かれたのである。それは、生命的存在たる人間は、やがていずれかの日には必然なるものとして、自分も死する存在にすぎないという確認である。死の思想が、人類を自己自身以上の存在意義を与え、より以上の生きる活動力を与える哲学のうちに場所を占めてきたのは、その反省的思考が、より一層高められた後である。しかし最初においては、死への考えは、生きる気力を殺ぐ方向へ働くだろう。やがては自分も死ぬ存在にすぎないという確かさは、気力喪失というやはり生存にとっての「生命の攪乱」の状況を生むのである。^④

生命現象それ自体からすれば、人間種を生み出した時に、本来は最も完全に働かしめるために与えたはずの知性が、

このように生存を危くしかねない在り方をすれば、自然はそれを放置しておくはずはないのである。それもその自然の意図としての潜在的な生きんとする本能のところにおいて、生命現象はすでにその攪乱を抑止しようとしている。

まさにそれが、ベルクソンが静的宗教と呼んだ宗教の本質的機能であった。つまり、「宗教は、知性のもつ社会を解体しようとする力に対する、自然の防禦的反作用である」といい、そして、「宗教は、知性による死の不可避の表象に対する、自然の防禦的反作用である」と、二つの観点からの定義を提示したのである。

ベルクソンの神話論は、『二源泉』において、神話に登場してくる神々が、このような静的宗教の機能に従って生命論的な同じ働きをもって生み出された、と論述されるのである。神話として伝承されてきた神々の存在は、したがって「社会の保存に直接かわる機能」として、そしてまた、社会に対してよりも一層複雑な意義と機能から考えられてくる「個人の活動を刺激し、指導することによって、間接に働くもの」として生み出されてきたのであった。このようにベルクソンは、神話における神々の誕生においても、人間のなによりもまず生きんとする存在としての自然の「意図」(intention)からの意義と機能へ還元して考察す

るのである。神話の神々は、人間の精神構造とその働きが、人間としての個体と社会の生命を保持し発展させる必要から、自然が目指した方向に沿って生み出されてきたのであった。

二 神々の誕生

神話として伝承せられ、その中で活躍する数々の神々は皆、かくして、それなりの意味と機能とを表現しているのである。その意味・機能は、そもそもの始めに溯れば、「人間がおよそ思惟し始めるやいなや冒すことになった危険、つまり自分の都合だけしか考えないというこの危険に対する予防措置にほかならない」ところから生じてきたのであった。しかしながら、人間の歴史はそれら予防措置を、ただ神話の神々にだけに頼ってきたわけではもちろんない。神々が誕生するには、それなりの道程が考えられてしるべきである。

ともかくも個人にとっても社会にとっても、知性が危険な傾向をもった場合、自然はその防禦的な反作用をどのように措定したのであろうか。ベルクソンは、その反作用の機能も同じく危険な傾向への原因たるその知性の内部において行うものと考えている。つまり、自然が知性を与えた

方向——個と社会の生命を保持し発展させんとする自然の意図——に従って呼び起された何らかの「表象」(représentation)を媒介として、その危険に対する処置を行わんとした、と述べるのである。その表象を生み出す知的な働きを、ベルクソンは、人間のその心理的作用を特に別して、〈fabulation〉(神話作用)という名称を与えたのであった。^⑧彼は次のように述べる。

「われわれ人間種の出現によっても表現された創造的飛躍の停止は、人間知性と共に、その人間知性の内部に、宗教を作り上げていく神話作用の機能 (fonction fabulatrice) を与えたのであった。われわれが静的とか自然的とか呼んだ宗教の役割、また意義は、まさにこうしたものである。反省的思考を与えられた生存において、生への執着に起りうる欠陥を埋め合わせるものこそ、まさに宗教なのである。」^⑨

この神話作用の機能については、すでに論じたところである。^⑩ここでは、神話の神々を生み出すに至ったそれら宗教的表象の源泉たる知性のそもそもの、自然の意図を、ベルクソンの理論に沿って明らかにしておく。

結論的なことをまず述べておけば、人間が宗教的なものを表象してきたその起源にあったのは、「効驗ある現前」

(présence efficace) の表象、つまり「働きの表象」(représentation d'un acte) であったということである。「現前の性質はさほど重要でなく、大切なのは、この現前が効驗 (efficacité) を持っているというこの点である」ということである。^⑪

宗教学においては、かつて、宗教の原始形態のより一層の本質論的先向性が、animisme, préanimisme, animismeそしてまたmanaïsmeといった理論によって次々と論じられてきた。ベルクソンは、これら自然哲学的な仮説に対して、これら諸論の前提には、万物はすべて〈anima〉を帯び、漠然たる精神的な本質(entité spirituelle)を伴っていると考えられていたと、まず指摘する。そこから非人格的な力が認められ、それが個体の形をとった精霊(esprits)を認めた崇拜信仰 (croissance a adoration) を生み出すと論じられてきたとする。ベルクソンはそれに対して、これまでの諸論は人間の生命論的な初原的な経験を無視した論拠によるとし、宗教的表象の基本にあるのは、そのような「非人格的な存在の観念」でも、また「個体の形をとった精霊の信仰」でもなく、出発点に常にあるのが、「効驗ある現前」だとするのである。^⑫

人間は、まずなによりも生きんとする存在である。心の

在り方も、確信も、その本源は生きんとする意志より生じてきたに違いないのである。その意志が、自然に充滿する生命論的な意図を把みとるのである。これは自然を、ただ漠然たる非人格的な力や、具体的な個体の形をとる精霊として見る以前に、むしろ「事物や出来事に意図があるもののように考え、まるで自然には、いつもわれわれ人間のほうへ向けられた目があるかのように考えられていたにすぎない」という見方からきている。それは人間にとって「われわれの存在は宇宙において無視されてはいない」という経験に立脚している。

「意志は、ある意図の現前を感じとる場合、その意図をあらゆる手段で利用するだろう。すなわち、時には、その意図の持っている物理的効験の側面を取りあげたり、またその物質的側面を誇張したりするだろうし、その場合はその意図を力によって制御しようと試みるだろうし、時には、道徳的側面からそれは近づいて、逆に、祈りを通してわが味方にしようとしてそれを人格の方向に推し進めたりするだろう。」^⑭

とベルクソンは述べている。

反省的思考が、生の攪乱を生じせしめて自己を失わせしめんととしても、生きようとする努力が、知性のうちへ直ちに

「対抗心像」(image antagoniste)を生じさせるのである。それが、事物や出来事が人間の方を向き、常に種の利益となるように、現前のものが効験をもつものとしての自然の意図を感じとるのである。そこでは、潜在的な生きんとする本能が、あらかじめ、禁止、警告、処罰の平衡を回復すべく、宗教的表象の対抗心像によって規制を行ってきたのである。

かくして神々の誕生は、「効験ある現前」の表象、つまり「働きの表象」の単純な実体なるものが、神格(divinite)にまで高められたのである。「もの」や「ところ」になんらかの意図が内在しているという観念、その自然の恵みを感覚に直接与件として受けとる神話作用の機能によって生み出された精霊的表象が、いろいろな色合いを統合することにより、神的なものになる準備を整えられてきたのである。

「神話は自然の産物だとしても、それは顕花植物にも似て、遅れて現われた産物にすぎない。宗教のはじめはもっとつつましやかなものだ。われわれの意識内で起こることを注意深く吟味してみれば解ることだが、意図をもってする抵抗、いな報復ですら、はじめは自らに足りた存在^{アンタゴイスト}として現われてくる。そうした存

在が、監視し、懲罰を加える神格といった一定の形態を纏う^{まと}ということは、それもすでに一種の贅沢^{ぜいたく}なのである。」

とベルクソンは述べるのである。精霊の段階ではまだ、それが姿を現わすところに付着して、恒常的な作用の共通の要素をもった漠然とした効験の、同一の原型^{モデル}の写しでしかなかったものが、それぞれのもの・ところに分割されて「固有の名、独自の姿、またかなりはつきりした個性を持つ」こと^⑮によって、それなりの意義と機能により、神格化されてくるのである。

三 神話観の転回

神話については、今日、世界諸地域の資料収集と解釈がなされてきている。それらの動向から、神話学 (mythology) ⑯、それ自体も、研究方法の多様化とその成果の広がりが多く紹介されているところである。今ここで、それらに立ち入って論じる余裕はないが、ベルクソンの神話論との関係から、特に次の点が注目されるのである。それは、これらいずれの動向からしても、従来の見方とは相違して、神話そのもののへの基本的視点の百八十度転換が認められていることである。「神話」(mythe)という文化現象を対象に

して、それを理解しようとする際に、すでに出発点において或る発想が存在していたのである。《mythe》の語原的意味から「現実に存在しえない話」から、「作り話」「フィクション」「寓話」としての性格が強調されて理解されていた。この前提的な視点が、従来、どのような方法によったとしても、ぬぐいされなくつきまとっていたのである。その視点が、最近のいずれの方向からでも、まず克服されているのであり、これを「神話観のコペルニクス的転回」とさえ指摘されている。⑰。しかるに、ベルクソンの神話論では、すでにそのことが充分に視野に入れられた上で、論じられていたことが明らかなのである。

従来多くの神話観の基本的な視点とは、次の二点にまとめることができよう。その一つは、神話の起源論が歴史的な起源に移行し考察されて、その立場から神話とは何かという本質論的理解がなされてしまうことである。二つは、西欧の近代合理主義と進化主義からの行き過ぎた観点で、神話を理解した問題である。

神話とは、人類の無文字時代の知的段階が生み出した「未開」「野蛮」「幼稚」なるものと性格づけて、その内容もそれだけの文化段階を反映した意味と機能しか果すものではないと判断されてきた。西欧においては、神話の題材

といえ、そのたいがいギリシャを中心とした文明から採られていた。視野の拡大からそれが出来なくなった以降、中近東・バビロニアをはじめとしての世界の諸地域の神話とその範囲となり、とりわけ宗教の原始形態の理論と結びついて、より純粋な状態の、単純・素朴な様相でいうことで、いわゆる「プリミティブな社会」の神話が問題とされてきた。そうなるで一層、神話は「虚偽の話」という理解がなされるようになったのである。

このような神話のうけとめが、一方では、宗教を発展史的な見方から眺めて、神話は「多神教」の段階まで発達している宗教とみるのである。神話に登場する神々は、「擬人化」された神々の活躍する宗教である。それは原初形態というより、文化がある段階まで進んだそういう社会においての宗教だと考えられたのである。

いずれにしてもこれらの考え方は、文化の基準が、西欧自身の文化段階に置かれていたといわざるをえない。その見解の基本には、より「低次」「末開」「辺境」から、より「高次」「発達」「世界」へ展開していくという「発展史的観」の進化主義の観点があったのである。西欧文明の知的段階、それはヨーロッパという地域に限らず、それに強く影響を受けて近代化し先進化した文明からも、その段階から

見れば、文明の後進性は「非合理」なる視点を価値観に置いているといえるのである。

神話観の「コペルニクス的転回」とは、神話として語られる内容が、いかに合理的でなく条理にかなわぬものであっても、その話を生み出す人間は、合理的思考の能力を欠如していたのではない、ということの再確認である。人間は、いつの時代、どのような社会に生きていても、合理的な思考をまったく欠如していたということはありえないはずである。それなりの文化の中で、合理的に生きようとするに違いない。homo sapienceとしての人間は、合理的思考の能力をもち、それによって解決できる問題は、すべて合理的に解決しながら生きてきたはずである。しかし同時に、他方、人間はすべての問題に合理的な解決を与えることもできないのである。人間存在そのものが根本的に不条理であるから、合理的解決を与える合理的説明をどうしてもつけない問題も抱えて生きているのである。神話学者の吉田敦彦は、この見方から次のように言うのである。

「人間は、それらに何らかの説明をつけないければ、人間として生きていくことができないような人間の実存の根本に関わる問題もあり、それぞれの文化の中でそれ故非合理で不条理な答しか出さぬ問題に、一つの答

を出しているのが『神話』である。^①

また、ミルキア・エリアーデは、神話はいずれにしても何かの「創造」を説明しているのであり、それが神や超自然に関連した超歴史的な非日常性に由来して語られるからこそ、虚偽が両義的に「真実の話」としても受け入れられてきたのである。彼も神話が、消極的な理解から最近の積極的な方向への解釈へ転じた動向を、これまでのいろいろな神話解釈の内容をたどり、次のようにまとめている。

「こうして神話は、言語の疾病である。素朴なアニミズム的創造物である、遊戯的で下品な幻想である。天体現象の投影である、儀礼の言語化である、原初の父殺しに、あるいは集合的無意識に関連した幻想である、などと宣告されてきたあとで、もっと積極的に理解され始めたのである。即ち神話は、聖なる物語、モデルとして、意味のある創造的な人間生活の正当化として、あるいは『原始的』ではあるが、同じく有効で論理的な過程の表現として、見られるようになったのである。^②

いずれも、神話が積極的に再認識されてきたこと、そしてそれは神話として語られる内容が有効な論理性をもって

いるからである、と主張されているのである。

ベルクソンの宗教理論が、宗教の発展史観的進化主義を克服しているかといえば、難しい問題であろう。^③特に静的宗教を論ずるに、彼は、「靈魂の觀念」「精靈の觀念」「人格の神觀念への中間形態(トーテム・ス・動物崇拜)」「神觀念」「神話」と段階的に採り上げている。しかしこれら宗教理論は、時間的経過や歴史的展開に置きかえられる発展的な内容として論じられてはいないことに注目できよう。

彼の宗教理論は、すでに理解されるごとく、人間存在の生命現象として、静的とは自身の種の保存という限界内において、動的とは種を超越してより一層の生命力を発揮する創造的進化へ飛躍する方向において、宗教の源泉が求められている。とするならば、それぞれの宗教的表象は、質的現象であって、時代や社会に限定されてはいても、それらの表現はいつの時代、いずれの社会においても可能な表象として現象するものとされる。ベルクソンが、静的宗教の諸現象を論じる際に、「文明人のうちの原始心性」(mentalité primitive chez le civilisé)の一節を設けて論じたのも、その意味においてである。^④そしてなによりも、静的宗教と動的宗教の差異も、これは量的な拡大や展開でなく、「閉」から「開」への移行あるいは解放による質的なもの

とされる。静的から動的へは、歴史的展開といった時間的経過をまつて成就するものではない。

このような宗教理論からする神話論の視点には、積極的な意味が導き出される。それは、神々の誕生が、知性自身の内在論的要因によるとした点である。知性的存在であるからこそ、神話作用の機能によって神々の誕生があった。

ホモ・サピエンスと人間は自からを規定した一方で、近代人と違った人間の心性が存在するかの如く「原始心性」を考えて、そこから神話の意味と機能を帰納して説明しても、人間の行動を説明しつくすことはできない。同様に、知性の働きを、超越論的な聖なる存在へ帰納する考え方でも同じである。むしろ、そのように人間が知性的存在であろうとする、まさにその知性の自己矛盾的解体作用に対する防禦的反作用として、神々が生み出され、その存在の意味と機能が果されるのである。これがベルクソンの神話観であり、そこには西欧文明の合理主義それ自体の内在論的な克服の方向性が示唆されている。

四 「気まぐれ」な神々

非人格的な存在の観念から、個体の形をとった精霊の信仰へ、そして神話の神々へ人格化していく移行行きは、

「効驗ある現前」の働きの表象たる性格が、一層、鮮明に特徴づけられていくのである。精霊の観念がもっていた働きの実体性 (substantialite) が、いくつか付け加わって、人格性 (personalite) にまで高められてきたのである。

「精霊から神々への移行行きは、それと解らぬほどの場合もあるが、両者の相違はやはり著しい。神は一個の人格である。そうした神々には性質があり、短所があり、性格がある。また他の神々との間に明確な係累もある。神はさまざまな重要な職分を果たし、わけてもそうした職分はひとりその神だけが果たしうる職分である。」²⁴

とベルクソンは述べる。神が一個の人格化することとは、神格なるものが、それだけ一層、固有の名、独自の姿をもって、よりはっきりした個性を持つことになることである。その個性は、現前の効驗たる「われわれに何かしてくれる恵みを与える作用」の強調から形成せられるのである。あくまでそれは人間にとって、種の保存の利益という自然の意図に沿ってのことである。したがってそこには、「気まぐれ」(caprice) と「偶然」(hasard) から生じる神々の性格が導き出されてくるのである。

「神々の誕生には、人間の気まぐれと事態の偶然とが

きわめて関連しているという、まさにこの理由のために、神々は厳密な分類を許さない。可能なのはせいぜい、神話を産み出す空想のいくつかの主要方向を見分けるくらいのことである。しかもこうした方向のどの一つをとってみても、規則正しい進み方をしたとはとうてい言えない。神々が生まれてきたのは、たいていは、人間がそれら神々を利用するためだったのだから、神々には普通それぞれ固有の職分があり、またきわめて多くの場合、この職分の観念が特に優越していたとしても不思議はない。」

とベルクソンは神話の神々を性格づける。しかもこれらの神々が、決定的な法則性をもっていないのは、それらの誕生においてだけではない。生み出された後、いろいろな活躍する神自身の性格においても、固定化した状態として存在していないのである。生きつづける間に、神々は、常に変遷していくのである。その間にも別の神々の性格を、同化し吸収していく。なお新しい属性を加えて、内容を豊かにしていくのである。たくさんの方々の精霊から、地方的なひとつの神が出現するのが見られる。その最初は謙譲であつても、都市と共に大きくなって、その都市の守護神として君臨する。ついには国家的な神として採用されてもくる。神

々は、時代と社会の要請に応じて、必要とされて機能し、また捨てられ忘れ去られる場合もある。神々は、芸術家や詩人の奔放な空想による再生や解釈を拒まない。時代の権力構造が、その体制維持のために、神話を整理し組織化して、神々と共に権威を高めていくことも行われてきたのである。

これら神話の神々の「気まぐれ」と「偶然」による性格は、人間が知性と社会性を特徴として与えられた自己充足的な営みといえるのである。人間は放置されると、まずなによりも一定範囲での閉じた社会に閉じた魂として機能する方向で、いくらでも宗教現象の「異常増殖」(prolifération)をつづけていく。その神々は、それぞれ固有の職分をもち、日常生活の機能を保証する神々である。したがって日常性の豊饒と富裕を約束し、それとして力動的で効験があることにより、儀礼と崇拜の対象にもなりえたのである。それだけにまた神々は、人間の宗教的行為に近づきやすい形態として存在してきたのである。

しかしながら、このように静的宗教として生活的に身近になればなるほど、「動的なもの」としての宗教は、逆に遠くへ退いていくのである。生命現象それ自体は、或る共同体、一つの国家、一定の社会へ凝集していく方向で

のみ、「安らぎ」(confidence)を望んでいるのではない。「開いた魂」とは、閉じて働こうとする人間の在り方そのことに気づく魂のことである。それは、生きとし生けるすべての形式、内容には依存せず、それらの生命現象の指定を通してすべて働いている大いなる力、その生命の創造的源泉の意図に目覚めていくことである。この開いた魂が、静的宗教が働く個々の特殊な執着から離れて、普遍としての人類全体の在り方、そういう「開いた社会」へと解放していくのである。①② そうであるならば、生命現象の大いなる「動的なもの」たる宗教的リアリティは、日常性を保証する神々の誕生からすれば、それらの神々の背後へとますます「隠される存在」となっていくのである。人間の生活世界からすれば、自然が欲したはずの知性と社会性を自己充足的に働かしめている。そこから生じた「生の攪乱」に対しての神々は、日常的機能としては「ちから」に満ちた聖性を保つことに違いない。しかし、このような日常性を保証する神々は、人間に与えられた批判的理性と社会体制の自己本位を助長はすれども、克服することはできないのである。そういう神々は、人間が知性的存在なるが故に懐かざるをえない不安、躊躇、模索、危惧を、同じように懐き悲しむであろう。また己れの死を知ることからも、逃れる

すべを知ることもない。この同心円的な神々は、危機的状況、歴史的破局においては、真の安らぎや平静を保証する聖なる存在とはなりえないのである。その時は、創造的知や人類愛へ、克服の方法は飛躍して求められねばならないのである。③

ベルクソンの神話論は、「神の隠れ」ともいえる以上の如き論理が見出されるのである。神話学の現状で、特に近代の知性主義の自己矛盾的な人間像の反省に立った視点からの神話論として、ベルクソンの神話観は見直されるのである。

註

① ベルクソンが論じた「静的宗教」と「動的宗教」との関係と相違については、拙論「ベルクソンにおける宗教論の宗教学的意義」『哲学論集』第三十三号、大谷大学哲学会刊、一九八七、参照のこと。

② Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) (P. U. F., 164^e édition) (以下 D. S. と略す) p. 126.

③ ベルクソンの「静的宗教」については、それを論じた次の二つの拙稿を参照されたい。「ベルクソンの『静的宗教』についての一考察」『大谷学報』第六十一巻(第三号)。「ベルクソンにおける原初的宗教理論の展開」『哲学論集』第二十七

号)

- ④ D. S. p. 136s.
 - ⑤ D. S. p. 127.
 - ⑥ D. S. p. 137.
 - ⑦ 森口美都男訳『ヘルクソン』(中央公論社刊「世界の名著」53)(一九六九)(以下「森口訳」と略す)三三七頁。
 - ⑧ D. S. p. 111. fabulation を「神話作用」と訳したのは、英訳 *The Two Sources of Morality and Religion*, translated by R. Ashley Audra and Cloudeley Breerton (1935) の 'myth-making' に於て。
 - ⑨ D. S. p. 222s.
 - ⑩ 註③参照のこと。
 - ⑪ D. S. p. 185. 「森口訳」三九〇頁。
 - ⑫ D. S. p. 184s. 「森口訳」三九〇頁。
 - ⑬ D. S. p. 184. 「森口訳」三九〇頁。
 - ⑭ D. S. p. 187.
 - ⑮ 「森口訳」三三八頁。
 - ⑯ 「森口訳」三九四頁。
 - ⑰ 最近、神話が注目されてきて、神話観の転換がなされたのは、私は次の四つの要因があったためとまとめている。
 - 1 R・ブルトマンを中心とする『新約聖書』の非神話化論を契機として。
 - 2 G・フロイトやC・G・ユングによる心理学的解釈による神話の再生。
 - 3 C・レヴィ・ストロースを中心とする人類学的神話分析の影響。
 - 4 G・デュメジルやM・エリアーデからP・リクールまで、にいたる多様な解釈学的神話研究の展開。
- 神話学については多くの参考文献に依ったが、主に次のものを参照した。G. S. Kirk: *Myth-Its meaning and functions in ancient and other culture* (1971) (内堀基光訳「神話—その意味と機能」(一九七六) C. G. Jung und K. Kerényi: *EINFÜHRUNG IN DAS WESEN DER MYTHOLOGIE* (1951) (杉浦忠夫訳「神話学入門」(一九七五) M. Eliade: *Myth and Reality* (1968) (中村恭子訳「神話と現実」エリアーデ著作集第七巻)(一九七三) 大林太良「神話と神話学」(一九七五)。同「神話学入門」(一九六六)。吉田敦彦「神話学の知と現代」(山崎賞選考委員会)(一九八四)。吉田敦彦・松村一男「神話学とは何か」(一九八七)。
- ⑮ P・M・シュール、F・L・アトリー、J・セズネック、F・ハート、M・エリアーデ「神話の系譜学」(野田啓・外訳)(叢書ヒストリーアイディアズ13)(一九八七)一六二頁。
 - ⑰ 「神話学の知と現代」一三頁。
 - ⑱ 同書、二六頁。
 - ⑲ 「神話の系譜学」二〇五—六頁。
 - ⑳ 昭和五十七年度大谷学会研究発表会において、「ヘルクソンにおける宗教理論の宗教学史的意義」と題してまとめた。

(『大谷学報』第六十二卷第四号参照)

- ②③ D. S. p. 157-169。
②④ 「森口訳」四〇二頁。
②⑤ 「森口訳」四〇七頁。
②⑥ D. S. p. 146。

②⑦ 「森口訳」四三一頁。

- ②⑧ ベルクソンの宗教理論における「神の隠れ」の問題は、拙論「ベルクソンにおける宗教論の宗教学的意義」『哲学論集』第三十三号)を参照されたい。

(本学教授 宗教学)